رحلة في عالم رضوان السيد

د. معتز الخطيب
إعلامي وأستاذ باحث في الدراسات الإسلامية

تقديم

أذكر أنني التقيت د. رضوان السيد أول مرة في الشهر الأول من عام 2001م في الرياض على هامش مهرجان الجنادرية، ولا أذكر أنني رأيته قبلها. كان رجلاً لطيف المعشر، عذب البيان، تلمس فيه ودًّا لا يخطئه الحس بالرغم من صراحته ولذعات لسانه الناقد البصير أحيانًا، والساخر، على ظُرفٍ، أحيانًا أخرى.

وفي أحد تلك الصباحات دار حواري معه مطولاً حول "أزمة المشروع النهضوي: إشكالية التراث ومعضلة الدولة"، وكان حواره عميقًا حول أسباب تأزم المشاريع النهضوية العربية، ومآلاتها، وعن تأزم العلاقة مع الدولة وكيف أن فكرتَيّ الأمة والدولة كلتيهما تزعزعتا لدينا، وعن العلاقة مع الغرب وأسباب تخلفنا وهل صحيح أننا متخلفون ماديًّا متقدمون قِيميًّا، كما كان يقول محمد عمارة قبل ذلك بيوم في المهرجان؟ إلى غير ذلك من المسائل. وبالطبع كان رضوان السيد يرى أن كلام عمارة ليس صحيحًا، وأن الغرب متقدم ماديًّا؛ لأنه متقدم قيميًّا، ومرجعه في ذلك الواقع العملي لا النص الديني.

المهم أن الحوار طال وكان مفيدًا جدًّا وممتعًا، سبر فيه أغوار أحوال العرب والمسلمين، واستجمع جملة التوجهات والأفكار المطروحة في مواجهتها، ناقدًا

حينًا، وساخرًا أحيانًا، ويبدو أنه توهم فيّ، حينها، نزعة محافظة فكان يتكلم بصراحة شديدة، ثم حين هممت بالانصراف أوصاني بأن أخفف من قسوة بعض عباراته إذا نشرتُ الحوار، فضحكنا وافترقنا.

ويبدو أن طبعي المشاكس حملني على أن أُبقي على بعض تلك العبارات والألفاظ القاسية، فلما نشرتُ الحوار ثارت حفيظة بعض مَن ورد ذكرهم فخاصموه، فظننت حينها أن هذا سيؤثر في علاقتي برضوان، إلا أن ما حدث هو العكس، فقد تعمقتْ صلتنا مع الزمن، فزاد أُنسي به وحبي له وهشاشتي للقائه.

ثم لم تمضِ شهور قليلة حتى زرته في مكتبه في بيروت في مارس 2001 وحدثته حينها عن بحثي حول "نص الفقيه: تحول السلطة" المنشور في مصر سنة 2000، وكيف أنني أشتغل على دراسة نص الفقيه وكيف تحولت السلطة المركزية والمرجعية من نص الوحي إلى نص الفقيه حتى صار هو سقف المرجعية، لا يتم، بل لا يجوز تجاوزه من قبل المقلِّدين، وهم عموم الأمة عبر التاريخ بعد تبلور المذاهب الفقهية الأربعة، فأهداني كتابه "الأمة والجماعة والسلطة"؛ لأنه كتب فيه مقدمة حول منزلة النص في الإسلام، أوضح فيها كيف أن النص الإلهي بقي الحقيقة الأساسية في الجماعة، بل إن الجماعة لم تكن لتستمر بغيره، فهو مسوّغ استمرارها، وهو الذي يمنحها شرعيته المتعالية، وكيف أنه دار صراعٌ عبر القرون حول ما أسماه "المؤسسة البديلة" التي يمكن أن ترث النبي، صلى الله عليه وسلم، في تأويل النص. فعرفتُ حينها أن د. رضوان السيد مشغوف ومشغول في هذا الكتاب، على الأقل، بدراسة حوارية النص الإسلامي والتاريخ في المجال السياسي.

ثم بعد شهر؛ أي في أبريل 2001م، استمعت إليه يتحدث عن "رؤية العالم في الفكر الإسلامي المعاصر: الحتميات المؤتلفة والإمكانات الأخرى"، كان ذلك أثناء الندوة التي عقدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في بيروت تحت عنوان: "تيارات الإصلاح في الفكر الإسلامي المعاصر". وكانت تلك المرةَ الأولى التي أسمع فيها مصطلح "رؤية العالم". استعرض فيها أربعة مشاهد فكرية خلال القرن العشرين المنصرم مستخلصًا أن الأزمة الفكرية راوحت مكانـها بدرجات متفاوتة طوال القرن

العشرين، إلى أن انفجرت في الـتَّسعينيَّات تعبيرًا عن العجز في مواجهة إشكاليات العصر.

وسمعته حينها ينتقد مَن أسماهم بـ"إحيائي إسلامية المعرفة"، وهو يعني بوضوح جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي كان يتحدث في ندوته، وقد أخذ عليهم أن البحث عن الخصوصية، في وجه الحداثة والعالمية، هو شكل من أشكال الوهم والاستلاب يسدّ على المسلمين منافذ الدخول إلى الحداثة والعالمية.

شغلتني، أنا القادم من دراسة التراث الإسلامي، حديثُ الصلة بالفكر المعاصر، أفكارُ الرجل، ولفتني بعض تعبيراته التي يرددها من قبيل: الجماعة، الإصلاحية، الإحيائية، رؤية العالم، تزعزع فكرة الأمة وفكرة الدولة، إلى غير ذلك. وهذا ما جعلني أهتم بما كتب ويكتب، حتى صرت متابعًا جيدًا له، لا أجد اسمه على مقال أو بحث أو كتاب إلا وأحرص على اقتنائه وقراءته؛ لأن فيه روحه، والروح هنا ليست روحًا صوفية، بل هي طريقته في التفكير والنقد، وبراعته في التحليل ومقدرته الفذة على النفاذ إلى فهم الفهم! وأعني بفهم الفهم هنا نزعته التأريخية الظاهرة في كتاباته، لكنها ليست تأريخًا للأحداث، وإن كان شغوفًا به، وإنما هي تأريخ الأفكار ومسيرة حياتها!

كان رضوان السيد قد عكف ما بين 1976–1982 على تكوين ثقافته التاريخية، والثقافة التاريخية بطبيعتها شديدة الاتساع، وكان يطمح إلى أن يصبح مؤرخًا، وأُعجب بطريقة عبد العزيز الدوري في كتابة التاريخ، ثم تضايق منها بعد أن لمس منزعه الماركسي اللينيني، ثم أراد أن ينشغل بفلسفة التاريخ فوجد المشهورين في هذا المجال كالدوري والعليّ يسيطر عليهم التفسير الاجتماعي الاقتصادي للتاريخ، ولم يكن تبلور لديه وقتها منهج واضح، لكنه أدرك أن دعوات كتابة التاريخ التي انطلقت في الخمسينيات جاءت استجابة لطموحات القوميين والأنظمة الوطنية الصاعدة، ومع تفاقم مسألة الهوية والأصالة والخصوصية شهد حقل التاريخ دراساتٍ يحددها التوجهان القومي أو الإسلامي.

ويقسم رضوان السيد كتّاب التاريخ العربي والإسلامي إلى أربعة أجيال[1]، الجيل الأول من أمثال عبد الحميد العبّادي وحسن إبراهيم حسن وأسد رستم، وقد غلب عليهم الكتابة في التاريخ السياسي؛ لأنه أقل مشقة ولأن الهم السياسي كان وما يزال الهم الرئيسي لدى النخب المثقفة في العالم العربي. أما الجيل الثاني: من أمثال قسطنطين زريق ونقولا زيادة وصالح العلي والدوري ومحمد المنوني فقد توسعت الكتابة التاريخية لديه فخاض في الاجتماعي والاقتصادي، ثم أطلّ رجالات الجيل الثالث أمثال العروي وإحسان عباس وهشام جعيط والجابري وعلي أومليل في الستينيات والسبعينيات على الثقافي والرمزي والأسطوري والأيديولوجي.

وهو يحدد مشكلات الجيلين الأول والثاني: بأنها مشكلات تقنية ومعرفية، أما الثالث فقد تصدى لمسألة المرجعية، وهو من انتشرت في أوساطه دعوات إعادة كتابة التاريخ واهتم لقضايا الهوية والمسائل المفهومية والأيديولوجية، الأمر الذي ورثه الجيل الرابع لتصبح شغله الشاغل بأشكال وتصورات جديدة، وبعُدَّة معرفية متطورة. وإلى هذا الجيل الرابع ينتمي هو نفسه.

بعد عودته من ألمانيا، نشر تحقيقًا لكتاب "الأسد والغوّاص" (مجهول المؤلف) في طبعته الأولى سنة 1978، وهي حكاية رمزية لعلاقة السلطة بالعالِم، أو السياسة بالشريعة، وهي تشبه قصة "كليلة ودمنة" من حيث الشكل، وتختلف عَنها من حيث المضمون؛ ففي "الأسد والغواص" يتعاون فيها العالم (الغوّاص) مع الملِك (الأسد) لإصلاح أمور المملكة. ثم نشر في سنة 1979م تحقيقًا لَكتاب الماوردي "قوانين الوزارة وسياسة الملك"، كما نشر نصوصًا أخرى كلاسيكية، وكان يكتب لتحقيقاته مقدمات تأريخية تحليلية في الفكر السياسي الإسلامي.

ويبدو أن ذلك العمل التحقيقي كان جزءًا من مشروع طمح إليه وقتها، بالرغم من بعض الصعوبات التي واجهها بعد عودته إلى لبنان ومعاناتِه الانتماء إلى فئة المثقفين في لبنان، كما سأشرح لاحقًا، فقد أدرك أنه لن يكون مؤرخًا بالشكل المعروف للمؤرخ الذي يؤرخ للأحداث السياسية والاجتماعية، لكن ثقافته التاريخية الواسعة، وتحيزه

1. رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1997، ص11.

للفكر السياسي تحديدًا، ونشرَه تلك النصوص المبكرة فيه، مكّنه من إدراك أوجه القصور في دراسات الفكر السياسي الإسلامي، فقد رأى أن الدراسات التاريخية المعاصرة والحديثة حول قضايا الصراع الداخلي في الاجتماع الإسلامي الأول، (والتي تسود فيها فرضيتان لهاملتون جب ولمارتن هايندز)، تتجاهل النص في فهم الأمور كلها، وحتى دراسات الباحثين الإسلاميين التي يُذكر لها فضيلة التركيز على النص، تتجاهل عمل النص في التاريخ.

وهكذا تبلور لديه أن ثمة منظومة فكرية سياسية إسلامية أو عالم فكري مصطلحي إسلامي، بمعنى: "وجود منظومة سياسية إسلامية متكاملة تمكن مقاربتها من خلال المصطلحات المفاتيح التي تربط وشائج هذه الفكروية، ويتم فهم المصطلح وتتبعه في تاريخ الجماعة من خلال الوظيفة التي تؤديها في المنظومة[1]." وهو ما قام به في كتابه "الأمة والجماعة والسلطة" (1984)، و"مفاهيم الجماعات في الإسلام" (1984).

اشتغاله على المفاهيم، وإنجازه دراساتٍ مفهومية مفتاحية (مثل الجماعة، والأمة، والفتنة، والسنة، والدولة...)، كان الهدف منه الوصول إلى إعادة تشكيل الحقل التاريخي لظهور الأمة وظهور الدولة في الإسلام، وهذا عمل تأريخي بامتياز، لكنه ينتمي إلى حقل جديد في التاريخ يسمى تاريخ الأفكار أو التاريخ الثقافي، وهو أشد وضوحًا في كتابه "الجماعة والمجتمع والدولة" (منشور سنة 1997 وكان قد بدأ فيه سنة 1985) الذي افتتحه بالحديث عن "التاريخ والتاريخ الثقافي".

وتأريخ الأفكار فرع نشأ في النصف الأول من القرن العشرين، وربما استقل علماً برأسه في بعض الجامعات كما في السويد مثلاً. والفرق بين التاريخ وتاريخ الأفكار أن مؤرخ الحدث السياسي معرّض للوقوع في أسر الحدث نفسه، وأسر الجزئي والقريب والمادي الملموس، أما مؤرخ الفكر فهو مرتبط، بحكم طبيعة مجاله وتفكيره، بالنص أو النصوص، وكان رضوان السيد أقرب لهذا اللون، ودراساته الأولى تنتمي إلى هذا الحقل تحديدًا، فقد أدى تطور الدراسات التاريخية ودراسات نقد النص إلى تشكل خبراتٍ تقنية ونقدية متنوعة أتاحت لرضوان وجيله البدء بكتابة التاريخ المفهومي

1. رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**، بيروت: دار اقرأ، ط2، 1986، ص16.

والأيديولوجي لثقافتنا الوسيطة، وهذا التاريخ يقرأ المفاهيم والتوجهات والأفكار: السائدة، والهامشية، والمعارِضة. ويتصدى لعرض الأيديولوجيات الكامنة وراء التصرفات والأعمال السياسية والاجتماعية والاقتصادية والرمزية/ الأخلاقية.

وقد أوضحَ الوظائف المنوطة بهذا التأريخ وهي وظائف ضخمة ومهمة تتمثل في: "العرض الكاشف" من أجل الفهم وتقدير الوظيفة والدور، وطرائق العمل والاشتغال. و"العرض الناقد"، بمعنى التحليل والمقارنة والوضع في السياق ومحاكمة الفكرة والرؤية استنادًا إلى المرجع الأيديولوجي الذي تزعم الاستناد إليه. و"العرض المحرِّر"، بمعنى الاستيعاب والتجاوز عن طريق التحديد في الزمان والمكان[1]."

وتأريخ الأفكار كان أول شيء لمسته في كتابات وتفكير رضوان السيد، بل كان أبرز ما جذبني وأمتعني فيها، بالرغم من عدم ولعي بتاريخ الأحداث على الطريقة التي درسناها في المدارس والجامعات والتي ربما لا أزال أحمل مواريث نفوري منها.

إلا أنه لم يستمر في ممارسة تلك الوظيفة التأريخية الضخمة؛ ولعل ذلك يعود لأسباب عديدة، ترجع لأمرين رئيسين:

الأول: تلك التحديات التي واجهها بعد عودته إلى لبنان والالتباسات التي أحاطت بدوره وتخصصه ودخوله الوسط الثقافي اللبناني، بل بهويته الثقافية. والثاني: إكراهات أحداث الثمانينيات وما بعدها، التي لابد أن تفرض نفسها على المفكر المهموم بشؤون أمته.

فيما يتعلق بالأمر الأول فإن رضوان السيد درس في المعهد الديني في لبنان على أيدي أساتذة مصريين، ثم رحل للدراسة في الأزهر في مصر، ثم لم يلبث أن سافر إلى ألمانيا ليعود إلى لبنان أواخر 1977م، يعني ذلك أنه كان بعيدًا تمامًا عن البيئة الثقافية في لبنان، وكان مفتقرًا لمعرفة حساسياتها (اليسارية واليمينية)؛ لأنه لم يعشها أثناء تكوينه العلمي والفكري فضلاً عن الانتماء إليها، فقد كان يتنفس أجواء مختلفة في مصر وألمانيا.

---

1. رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، م، س، ص13.

وفي لبنان على وجه الخصوص، للثقافة والمثقف صورة ومعنى خاص، فهو مرتبط أولاً بالعلمانية، فلا يمكن أن تكون مثقفًا وأنت غريب عن هذا المصطلح والمفهوم. كما أنه لم يكن يليق بالمثقف أو من يريد أن يصبح كذلك أن يتعاطف مع الناصريين؛ لأنهم سذّج وعوامّ، ولا ينتمون حقًّا إلى اليسار التقدميّ! وكانت عواطف رضوان وقتها أقرب إلى الناصرية. "فالمثقف اللبناني كان يملك لنفسه حينها صورة المثقف الفرنسي العلماني المعارض، وهو في أكثر الأحيان يعرف ما لا يريده أكثر مما يعرف أو يهتم بمعرفة ما يريده، ثم إنه، بحكم علمانيته اليسارية المنزع غالبًا، لا يرى أن الدين يمكن أن يكون موضوع دراسة علمية، ومن هنا فقد أقبل المثقفون اليساريون العرب واللبنانيون منذ الستينيات على تأمل الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية تحت عنوان التراث. وقد اعتبروا أنهم موضوعيون تمامًا في هذا التأمل حين اعترف بعضهم بوجود عناصر ثورية في الدين، ثم حاولوا اكتشافها في دراسات متطاولة ما تنفك تصدر بلا توقف.

وما تغيرت نظرتهم إلى الدين حتى اليوم، لكنهم تحت وطأة الأحداث منذ السبعينيات أصدروا حكمًا محددًا على الإسلام اعتبروه بمقتضاه ثورانًا رجعيًّا ضد الحداثة ومخاطرها وتحدياتها. وعندما تصدعت جبهاتهم بانهيار الأحزاب والحركات اليسارية في لبنان وغروب الشيوعية الدولية في العالم، اندفع كثيرون منهم إلى أحضان الليبراليات الجديدة ذات الجذر العلماني، فتغيرت آراؤهم في كثير من الأمور باستثناء الدين، الذي ظلوا يعتبرونه أنثروبولوجيا سكونية الجوهر، مستعصية على التغيير[1]."

ولهذا المعنى للدين، وتلك الصورة للمثقف في لبنان، واجه رضوان السيد تحديات عديدة وتعرّض لمواقف طريفة[2]، كانت كلها تدور حول طبيعة هويته، أهو مثقف أم شيخ؟ فكونه ليس علمانيًّا واضحًا وصريحًا، مع حملته على مسار العلمنة العربية في بحث نشره إبان سنة 1980، كل ذلك تَسَبب في تبخر حماسِ بعض أساتذة الجامعة الأمريكية له، فلم يتم قبوله أستاذًا لكرسي الشيخ زايد للفِقه الإسلامي بالجامعة وكان قد ترشح له. كما أن كونه درس في الأزهر وأصدر بعض التحقيقات التراثية

---

1. رضوان السيد، **وقائع تجربة مثقف في لبنان**، مجلة العربي، عدد 510، 01-05-2001.
2. حكاها في المقال المشار إليه سابقًا.

وكونه متخصصًا في الدراسات الإسلامية جعل المثقفين وقتها يصفونه بأنه شيخ أو فقيه وإن لم يكن يلبس عمامة! حتى إنه تهرب من هذا حين تقدم إلى المعهد العربي للإنماء في بيروت فور عودته من ألمانيا قائلاً: "إنني أحمل شهادة دكتوراه في الفلسفة أو في الاستشراق"، وتم قبوله ليصبح بعد ذلك بسنتين رئيس تحرير مجلة المعهد البارزة "مجلة الفكر العربي" ثم مديرًا للمعهد نفسه (1982–1985).

إلا أن د. معن زيادة حاول حل تلك المعضلة فقال له: "أنت لست شيخًا واعظًا كما أنك لست فقيهًا بالمعنى التقليدي لذلك، لكنك تعرف كثيرًا في الأدبيات العربية القديمة، لذا فأنت مختص في التراث"!، وإن كان هذا التحديد لم يعجب وضاح شرارة زميله الآخر في المعهد، فقال له: "أنت بارع في تحقيق النصوص القديمة، لكنك لست بارعًا في قراءتها ودراستها، فما رأيك لو اشتركنا معًا: أنت تحقق النص، وأنا أكتب مقدمته الدراسية!".

وفي الواقع، كما أدرك هو نفسه، أن الحياة الثقافية اللبنانية لم تكن تُصنع ضمن الأوساط الأكاديمية ذات التخصصات العلمية الواضحة والحاسمة، وإنما داخل الأقسام الثقافية في الصحف والمجلات ودور النشر اللبنانية، التي تهيمن عليها عصبة المثقفين اليساريين آنذاك. ومن ثم لم يكن مألوفًا قبل السبعينيات تخصصٌ اسمه "الدراسات الإسلامية" في لبنان، فضلاً عن أن يكون المختص بها مسلمًا!

هكذا دخل الحياةَ الثقافية اللبنانية من باب الاستشراق والفلسفة الألمانية[1]، في الوقت الذي كان فيه مولعًا بالتاريخ والتاريخ الثقافي، لكنه وجد زملاءه في معهد الإنماء مولعين بكتابة تاريخ لبنان والتصارع حوله، فلم يستهوه ذلك وربما لم يكن مستطيعًا أن يخوض فيه لو أراده. ثم استطاع النفاذ من خروم شباك اليساريين والليبراليين الذين أصروا على ربطه بالدين، واعتباره شيخًا، بعد أن فقدوا السيطرة على المجال الثقافي، فانتظم في سياقات جديدة مع التحولات التي أصابت الحياة الثقافية وتوجهاتها مع الارتحال الذي حدث داخل حركات اليسار وتعدد المرجعيات.

1. أصدر د. رضوان كتيبًا واحدًا حول الاستشراق: **المستشرقون الألمان: النشوء والتأثير والمصائر**، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط1، 2007.

الأمر الثاني الذي لأجله لم يستمر رضوان في التأريخ، هو أحداث تلك المرحلة، فقد جاءت الثورة الإسلامية الإيرانية ومقتل الرئيس السادات وبرزت حركات الإسلام السياسي، فبرزت الحاجة وقتها إلى معرفة وفهم ما يجري: أي لخبراء في الإسلاميات، وهذا ما دفع إلى الاعتراف بتخصص رضوان، وجرى الاعتراف به ضمن الأوساط الأكاديمية بوصفه واحدًا من أولئك الخبراء، وإن ظل يعتبر نفسه بين مؤرخي الفكر، بالرغم من اضطراره تحت وطأة الأحداث وضغطها في النصف الثاني من الثمانينيات، إلى الكتابة في ظواهر الإسلام المعاصر (الفكر اليومي آنذاك وحتى الآن)، وهذه الظواهر تحكمها مناهج العلوم الاجتماعية، لا مناهج تاريخ الفكر ونقد النص، ولذلك لا تعتبر كتاباته في الإسلام المعاصر وظواهره دراسات علمية صرفة، لأنها لم تكن محكومة لتلك المناهج، ونزعة التأريخ فيها واضحة، وقلمه وفكره نزّاعان إلى حقل تاريخ الفكر كما يبدو بوضوح، ولعل هذا نفسه أكسب كتابته قيمة مميزة من وجهة نظري. وتبقى كتاباته الآن تندرج بين حقلي الدراسات الإسلامية وتاريخ الأفكار.

وبالرغم من أنه يعتبر نفسه مميزًا في الدراسات الإسلامية الكلاسيكية، إلا أنه يرجع إليه الفضل في تحديد القطائع في الفكر الإسلامي، بمعنى أن الفكر الإسلامي الحديث غير الفكر الإسلامي المعاصر؛ بسبب اختلاف الإشكاليات. فالفكر الإسلامي الحديث قام من أجل الإصلاح وتحقيق التقدم، واقترح مشروعات واقتبس عن الغرب لأجل ذلك. أما الفكر الإسلامي المعاصر فهو وإن بقي فيه إصلاحيون، لكنهم بقوا خلال أربعين سنة يعملون على تطهير الهوية وعلى ممارسة النقد لتحديات الهوية الطهورية، فهو قد ميز، بحس مؤرخ الأفكار مرة أخرى-، الظواهر بناء على الإشكاليات التي تحركها وتحدو مسيرتها.

بالطبع حصلت في العقد أو العقدين الأخيرين متغيرات تحتاج إلى مراجعة وتأريخ ومَوْضَعَة في سياق الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، لرصد التحولات والمتغيرات التي طرأت وعواملها. ثم إنه من الصعب جدًّا تحديد العلاقة بين الفكرين: الحديث والمعاصر بالقطيعة؛ لأن التداخل والتفاعل في عالم الأفكار شديد التعقيد، لكنني

أفهم أن النظر هنا إنما يكون رصدًا للمسار البارز والإشكالية الكبرى أو ما يسمى بلغة الإسلام المعاصر: الأولويات.

ورضوان السيد ليس صلبًا في نتائج دراساته التي انتهى إليها، بل يعود عليها فيراجعها أحيانًا؛ فقد ذهب في كتابه "سياسيات الإسلام المعاصر" إلى أن الثقافة والسياسة في مجالنا العربي تسير باتجاه معاكس لطبائع الأمور والأفكار؛ فمحمد عبده أقل ثقافة وانفتاحًا من جمال الدين الأفغاني، ومحمد رشيد رضا أقل انفتاحًا من أستاذه عبده، وهكذا حسن البنا وسيد قطب. ثم قال لي بتاريخ 28-02-2007م: "إنه رجع عن هذه الفكرة، ورأى أنه لا يمكن المقارنة القيمية بينهم؛ لأن إشكالية الإصلاحية (الأفغاني وعبده) مختلفة عن إشكالية الإحيائية (رشيد رضا في مرحلته الثانية وحسن البنا وحركته)[1]."

ونتيجة تبدل الإشكالية من سؤال التقدم (لدى الفكر الإسلامي الحديث أو ما يسمى بالإصلاحية) إلى سؤال الهوية (لدى الفكر الإسلامي المعاصر أو ما يسمى بالصحوة الإسلامية ويسميه رضوان "الإحيائية")، تكونت رؤية مختلفة للعالم، يصفها هو بأنها "مظلمة" نتيجة عدم إحساس الفكر الإسلامي المعاصر بالراحة في عالمه الخاص ولدوره ورؤيته لنفسه، مما أثّر على رؤيته للتصورات الكلية المتعلقة بما سمي التغريب، وتَأَزَّمَ حاله في الستينيات والسبعينيات، ليس لدى الإسلاميين فقط، بل لدى القوميين والماركسيين كذلك، وفي هذه الأجواء ظهرت "الأصولية الإسلامية" ونظرية الحاكمية، ونظرية العنف الثوري عند القومي التقدمي.

ورؤية العالم، هنا، هي السياق التصوري الواعي والإرادي الذي تضع فيه الذات الجمعية نفسها ضمن تقسيمات العالم الواقعية أو المركبة من النواحي الثقافية في الأصل؛ لكن من النواحي الأخلاقية والاجتماعية والسياسية أيضًا. وكان هذا المصطلح: "رؤية العالم" قد ظهر للمرة الأولى في كتابات الفيلسوف والمؤرخ الاجتماعي الألماني وليم ديلتاي (1833-1911م)، ثم شاع في أوساط الأنثروبولوجيين والمؤرخين منذ

1. للوقوف على رأيه الأول الذي وافق فيه نواف سلام، انظر: رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1997، ص200.

القرن التاسع عشر؛ بحيث صار اليوم إحدى المقولات الكلية التي تدخل في مضمون الثقافة.

لقد رأى الإحيائيون الإسلاميون دائمًا (ربما باستثناء مالك بن نبي الذي كان يملك تصورًا استقلاليًّا آخر) أن الترتيبات العالمية التي تبدو على درجة كبيرة من الانقسام، ليست منقسمة في الحقيقة، بل هي موحدة في مواجهتهم. أما القوميون واليساريون فقد وضعوا أنفسهم في صف أحد الانقسامين لفترة قصيرة، ثم ما لبثوا أن تحولوا باتجاه النضال الشامل مثل الإسلاميين من أجل "تحقيق الذات" التي لم تجد هويتها إلا في التمايز (مركز دراسات الوحدة مثلاً وتصوراته للمشروع الحضاري وللتنمية المستقلة في الثمانينيات).

وقد اهتم رضوان السيد بإيضاح رؤية العالم هذه منذ أول مرة سمعته فيها يتحدث سنة 2001، وانتهاءً بكتابه "الصراع على الإسلام" (2004م)[1] الذي تحدث فيه بتوسع عن تلك الرؤية وأبعادها. وكان يظنّ نفسه هو أول من تحدث عن مفهوم "رؤية العالم" بالعربية، إلا أنه عاد فأخبرني لاحقًا بأن ثمة كتابًا مكونًا من أربع دراسات صدر بالعربية في القاهرة سنة 1993 عن المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بعنوان "رؤى العالم: تمهيدات نظرية"، لم يكن قد اطلع عليه، ثم أعطاني صورة عنه، لكن يبقى لرضوان السيد أنه أول من درس رؤية العالم في الفكر الإسلامي المعاصر، في حدود علمي، والله أعلم.

لقد مارس رضوان السيد في عمله العلمي ثلاثة أصناف: التحقيق، والتأليف، والترجمة[2]، وتركت إسهاماته أثرًا ملموسًا، حتى إن المستشار طارق البشري ذكر لي مرة أنه يهتم بقراءة ما يكتبه رضوان، على الرغم من أنه حين كتب مقالاً عن كتابي "الغضب الإسلامي: تفكيك العنف"، كان شديد النقد للفكرة التي قدم بها البِشري للكتاب وهي الإحالة في العنف إلى السياق، فقد فهم أن البشري "يضع على كاهل

1. رضوان السيد، **الصراع على الإسلام**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 2004م.

2. من ترجماته: **مفهوم الحرية في الإسلام**، لروزنتال (1979)، **وصورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى** لسوذرن (1983)، **وصلاح الدين وريتشارد قلب الأسد** لروستون (2002)، **وبردة النبي** لروي متحدة (2003)، **والعالم والغرب** لفيليب كورتن (2007).

الظروف والسياقات الجائرة صيرورة الإسلاميين المعاصرين المتشددين إلى اختيار نصوص الجهاد الهجومي، واجتهادات دار الكفر والحرب". وما أدركتُ سبب هذا النقد الشديد للفكرة حين قرأت المقال في صحيفة الحياة وقتها (2007)، لكن يبدو أن لهذا سببًا يتعلق بأن التركيز على السياق، وهو طريقة اليساريين، يلغي قيمة النص، مع أن البشري غادر اليسار قديمًا. وقد ضمَّ إلى نظرية السياق ثلاثة أمور هي: النزعة التأصيلية لدى المتشددين بالعودة إلى النصوص مقطوعةً عن سياقاتها، وأن أولئك المتشددين هم انشقاقات داخلية وليسوا حركات تحرر، وأن عودة أولئك إلى النصوص هي عودة رمزية أو شعائرية للتبرير للنفس وليس للجمهور. وأنا أتفق معه في هذا، وقد أوضحت ذلك في كتابي.

هكذا كانت شخصية د. رضوان السيد المحببة والودودة، وأحاديثه وطريقته الجاذبة والمسلية التي لا تملّها مهما طال الحوار وتشعب الحديث، وكذلك طرائفه ونكاته الممتعة حتى لو طالك طرف من سخريته.. كل ذلك جذبني إليه وقدح شرارة الصداقة بيننا التي بقيت متقدة حتى اليوم، فكلما رأيته أو كلمته بادرني بالسؤال المعهود: "كيف حالك يا صديقي؟ وكيف أيامك ولياليك، وأحلامك وأمانيك؟".

وعلى مستوى التفكير فقد كان سؤال النهضة ومراجعة تجاربها ومسارب الوعي بها وبمآلاتها، ومعضلة الدولة في عالمنا وفشلها، وحوارية النص والتاريخ في المجال الإسلامي عامة، ثم رؤية العالم وانقساماتها والرغبة في التواصل مع العالم لانتزاع موقع لنا فيه، ونزعته النقدية البارزة للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، وخبرته في التراث الإسلامي على سعته، وموسوعيته التي لا يعرفها إلا من قرأه جيدًا وخالطه، وذاكرته الحاضرة دومًا، ويقظته النادرة التي تجعله يخوض في النقاش والمجادلة والرحلة عبر مجاهل التراث والتاريخ الإسلاميين، والسياحة في فضاء الفكر المعاصر والفلسفة الغربية، وكذلك معرفته وإلمامه بالتاريخ وأحداثه ونوادره، وبالواقع السياسي العربي والدولي، كل ذلك كان كافيًا لأن يجذبني إليه، ويعمق صلتي به، فأحرص على لقائه وأسعى إليه باستمرار.

وإنني لأعرف جيدًا جلساتنا معًا وسهراتنا في سلطنة عُمان وفي الدوحة التي كانت تمتد لساعات، وهو يجول فيها بعقله وفكره من معالجة سؤال: كيف استقرت المذاهب الفقهية عبر التاريخ واكتسبت تلك السلطة المرجعية التي أُدرجت تحت باب "التقليد"، إلى سؤال رؤية العالم في الفكر الإسلامي، فأحوال السياسة وتقلباتها اليومية.

كما أن عمق المودة التي أكنها له دفعني غير مرة إلى الإلحاح عليه بأن يتفرغ لعمله الفكري ويتحفنا بأبحاث جديدة، وخاصة في الإسلام الكلاسيكي الذي شغلته عنه الشواغل، وأنا أعرف الآن أنه في صدد استكمال موسوعته النادرة عن تاريخ نشأة "أهل السنة والجماعة" التي أخبرني أنها ستكون في أربعة أجزاء، كما أنه يعمل في تحقيق كتاب السِّيَر لمحمد النفس الزكية وكتاب التحريش لضرار بن عمرو الغطفاني المعتزلي وهو كتاب شديد الأهمية ومن الكتب المبكرة جدًّا (القرن الثاني الهجري)، وقد كتب لهما مقدمتين فيهما تأريخ للأفكار وعناية بمسيرتها.

هذا الإلحاح الدائم والدءوب نابع من يقيني ومعرفتي الجيدة بأن رضوان السيد عالم حقيقي، وعالم موسوعيّ على طريقة القدماء، ولو أنه لبس العمامة التي تأباها البيئة الثقافية اللبنانية والتزم بمقتضياتها، لكان تضاعف تأثيره أضعافًا مضاعفة في طول العالم الإسلامي وعرضه، والآن بتّ أدرك جيّدًا لماذا كان يصر على القول: إنه دخل مجال الإسلام المعاصر مرغمًا، وما كان يفضله، وأنه يرى نفسه متميزًا في الإسلام الكلاسيكي وليس في الإسلام المعاصر. لكن إكراهات الأحداث الدولية، والبيئة الثقافية اللبنانية بل والسياسية التي ورّطته في زواريبها، كل ذلك صرفه عن المراكمة في هذا المجال، وآمل أن يعود إليه، وأود أن أذكّره بحادثة وقعت له في لبنان في بداية الثمانينيات حين طلب إليه أحد الأساتذة المشاركة في ندوة عن الثقافة الوطنية، فأجابه: لا أعرف ما معنى تلك الثقافة! وحين ظنه الطالبُ جاهلاً! ثار عليه وقال: "أتريدني أن أترك ثقافة الأمة العريقة التي تعلمتها في بيروت ومصر وألمانيا طوال العشرين عامًا، لأخوض في زواريب الحرب التي خربت أول ما خربت قريتنا؟!".

لك مني خالص الود والتقدير والعرفان.